



## The Role of Intellectuals in Iran's Social Evolutions from 1963 to 1979

Meisam Mahidashti<sup>1</sup> | Mohammad Javad Zahedi Mazandarani<sup>2</sup> | Abdollah Sajedi<sup>3</sup>

1. Corresponding author, Department of Sociology, Payame Noor University, Theran, Iran.

Email: [meisam\\_mahidashti@yahoo.com](mailto:meisam_mahidashti@yahoo.com)

2 Department of Sociology, Payame Noor University, Theran, Iran. Email: [m\\_zahedi@pnu.ac.ir](mailto:m_zahedi@pnu.ac.ir)

3 Department of History, Payame Noor University, Theran, Iran. Email: [a\\_sajedi@pnu.ac.ir](mailto:a_sajedi@pnu.ac.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 19 September 2022

Received in revised form: 25 October 2022

Accepted: 22 December 2023

Published online: 10 April 2023

#### Keywords:

Intellectuals, Social Evolution, Intellectual Discourse, Identity, Return to Self.

### ABSTRACT

The intellectual movement in Iran started with an effort approach to remove the backwardness of the society. And in its continuity, it aimed to change the traditional patterns in the society and move towards modernization. Therefore, the role of intellectuals as a motivational driver of the current of transformation and reformism in Iran cannot be denied.

In this research, sociological-historical approach and conceptual analysis method were employed. Iranian intellectuals from 1963 to 1978 are the intended audience of this research, for which a documentary study serves as the research instrument. The sampling method is hypothetical. Using the theoretical sampling method, a group of Iranian intellectuals who were the principal representatives of various intellectual currents were examined as members of the sample society.

Between 1963 and 1978, the third generation of intellectuals can be classified under the three discourses of leftist, liberal, and religious intellectuals, according to the findings of this study. By analyzing this discourse, it is possible to deduce that, as a result of the closing of the public sphere and the political stalemate in the society after 1963, intellectuals changed their approach in an effort to alter the existing situation.

From the study of the role of intellectuals, it can be concluded that the cultural and social capital of intellectuals increased in the decades preceding the 1950s and 1960s due to an increase in university education, greater success in intellectual circles, and the spread of the revolutionary situation. Capitals became the primary source of support for intellectuals and political reformers in order to create the necessary conditions for the demise of the dominant political system.

**Cite this article:** Mahidashti, M., Zahedi Mazandarani, M. J., & Sajedi, A. (2023). The Role of Intellectuals in Iran's Social Evolutions from 1963 and 1979. *Quarterly of Social Studies Research in Iran*, 12(1), 47-64.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jisr.2022.348901.1342>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jisr.2022.348901.1342>

## نقش روشنفکران در تحولات اجتماعی ایران بین سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷\*

میثم ماهیدشتی<sup>۱</sup> | محمدجواد زاهدی مازندرانی<sup>۲</sup> | عبدالله ساجدی<sup>۳</sup><sup>۱</sup>. نویسنده مسئول، گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. رایانامه: meisam\_mahidashti@yahoo.com<sup>۲</sup>. گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. رایانامه: m\_zahedi@pnu.ac.ir<sup>۳</sup>. گروه تاریخ، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. رایانامه: a\_sajedi@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	جنبش روشنفکری در ایران با رویکرد کوشش برای رفع عقب ماندگی جامعه آغاز شد و در تداوم خود تغییر الگوهای سنتی موجود در جامعه و حرکت به سوی نوسازی را هدف قرار داد. براین اساس نقش روشنفکران به عنوان محرک وجه انگیزشی جریان تحول خواهی و اصلاح طلبی در ایران قابل انکار نیست.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۸	در این پژوهش، از رویکرد جامعه‌شناختی-تاریخی و روش تحلیل مفهومی استفاده شد. ابزار پژوهش در قالب مطالعه اسنادی و جامعه هدف این تحقیق شامل روشنفکران ایرانی سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ است. روش نمونه‌گیری، نظری است. بدین ترتیب که با استفاده از روش نمونه‌گیری نظری، جمعی از روشنفکران ایرانی که نمایندگان اصلی جریان‌های مختلف روشنفکری بودند، به عنوان اعضای جامعه نمونه انتخاب شده مطالعه شدند.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۳	یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که در فاصله سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ نسل سوم روشنفکران را می‌توان ذیل سه گفتمان روشنفکران چپ، لیبرال و مذهبی قرار داد. با مطالعه این گفتمان دیده می‌شود که با بسته شدن فضای عمومی و انسداد سیاسی در جامعه پس از سال ۱۳۴۲، روشنفکران با تغییر در رویه خود به همگرایی بیشتر با هدف تغییر در وضعیت موجود روی آوردند.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶	از مطالعه نقش روشنفکران می‌توان نتیجه گرفت در سال‌های منتهی به دهه ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰ با افزایش تحصیلات دانشگاهی و اقبال بیشتر به محافل روشنفکری و با فراگیر شدن وضعیت انقلابی، بر سرمایه فرهنگی و اجتماعی روشنفکران افزوده شد و همین سرمایه‌ها دستمایه اصلی روشنفکران و تحول خواهان در میدان سیاست قرار گرفت تا به کمک آن، شرایط لازم برای سقوط نظام سیاسی حاکم بر جامعه را فراهم سازند.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱/۲۱	کلیدواژه‌ها: بازگشت به خویشتن، تحولات اجتماعی، روشنفکران، گفتمان روشنفکری، هویت.

استناد: ماهیدشتی، میثم، زاهدی مازندرانی، محمدجواد و ساجدی، عبدالله (۱۴۰۲)، نقش روشنفکران در تحولات اجتماعی ایران بین سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷. فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی ایران، ۱۲(۱): ۴۷-۶۴. DOI: <http://doi.org/10.22059/jir.2022.348901.1342>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jir.2022.348901.1342>

\* یعقوب احمدی دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه پیام نور استاد مشاور رساله دکتری نویسنده اول هستند.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

در سال ۱۳۵۷ تحول عظیمی در ایران به‌وقوع پیوست که از آن با عنوان انقلاب اسلامی ایران یاد می‌شود. در خصوص به‌وقوع پیوستن انقلاب، نظرات متفاوتی وجود دارد و در تحقق آن، شرایط ساختاری و عاملان اجتماعی مؤثرند. روند تحولات منتهی به انقلاب اسلامی در پرتو مطالعه تحولات تاریخی و شرایط پیشینی جامعه ایران قابل درک خواهد بود. از جمله این شرایط، سیاست‌های رژیم پهلوی بود که عمدتاً بر مدار توتالیتراریسم و نیز سیاست توسعه ناهمگون اداره می‌شد؛ یعنی شاه در حوزه اقتصادی-اجتماعی به نوسازی پرداخت و در نتیجه طبقه متوسط جدید و طبقه کارگر را گسترش داد، اما نتوانست در حوزه‌های سیاسی و فرهنگی نوسازی کند. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ جامعه ایرانی در معرض یک برنامه مدرنیزاسیون دولتی قرار گرفت و روابط اقتصادی، نهادهای اجتماعی و قالب‌های فرهنگی کشور از این برنامه متأثر شدند. برنامه‌های مدرنیزاسیون شاه شامل تحول در ساختار قدرت سیاسی نمی‌شد و از مدرنیته فرهنگی و سیاسی نیز خبری نبود (میرسپاسی، ۱۳۹۸: ۱۶۰). گذشته از تأثیرگذاری حاکمیتی بر شرایط ساختاری، جامعه نیز در حال دگردیسی‌هایی بود. از آن جمله می‌توان به روند دینداری در جامعه اشاره کرد. جریان دینداری به شکلی آرام در حال وقوع بود و روشنفکران جامعه را متوجه وجود ظرفیت‌های خود کرد. در تحقیقی تجربی، این بنیان اجتماعی روانی در نسبت با رسانه تحلیل و نشان داده شده که چگونه در بین توده‌ها و حتی نخبگان، میل بازگشت به گذشته و حتی پناه‌بردن به مذهب در حال رشد بوده است. مذهب از دید نخبگان و جوانان آن زمان، فضایی است که می‌توان ارزش‌های مادی زندگی مثل رفاه و آسایش را با ارزش‌های معنوی پیوند زد؛ آرزویی که در بازگشت به هویت دینی، نفوذی فراگیر در بین نخبگان داشت (اسدی و تهرانیان، ۱۳۹۸: ۱۵).

انقلاب سال ۱۳۵۷ که در گذر زمان هرچه بیشتر شکل و محتوای مذهبی خود را بروز می‌داد و به طرد دگراندیشان می‌پرداخت، همیشه روشنفکران را در برابر این پرسش قرار داده که چگونه طیف‌های فکری و سیاسی متفاوت در آن مشارکت و به استقرار آن کمک کردند. آیا از ماهیت آن بی‌اطلاع بودند یا جبر تاریخی و الزامات زمانی، آنان را به این سو هدایت کرد؟ نظایر چنین سؤال‌هایی در گذر زمان ذهن بسیاری را به خود مشغول کرده و هم‌اکنون نیز جامعه، آنان را در برابر کاستی‌های موجود بازخواست می‌کند که خود مؤید اهمیت نقش این گروه در جامعه است. در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ نیروهای اجتماعی فراوانی مشارکت داشتند، از جمله روشنفکران چپ‌گرا، مذهبی و لیبرال-ملی‌گرا. گذشته از روشنفکران مذهبی که باورهایشان به نیروهای مذهبی نزدیک بود، همراهی روشنفکران چپ‌گرا و لیبرال-ملی‌گرا در وقوع انقلاب اسلامی محل بحث است. برای پاسخگویی به این مسئله باید به تحولات داخلی و خارجی، شرایط تاریخی و عملکرد نهادهای رسمی در دوران مورد بحث توجه کرد. تحولاتی که نقش روشنفکران در آن‌ها در این پژوهش بررسی خواهد شد، به انقلاب خلاصه نمی‌شوند. هرچند وقوع انقلاب نقطه اوج تحولات بود، تحولاتی که روشنفکران بر آن تأثیر گذاشتند، اعم از کلیه تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ است. مجموعه این تحولات (متأثر از سیاست‌های حاکمیتی و دگردیسی‌های اجتماعی) به‌مثابه میدان‌هایی برای نقش‌آفرینی روشنفکران براساس عادت‌واره‌هایشان مسئله مورد مطالعه این پژوهش است.

اگر روشنفکران را به دو گروه بزرگ منتقدان اهل بینش با تمهد اجتماعی و تکنوکرات‌هایی دیوان‌سالار تقسیم کنیم، در پژوهش حاضر به طیف روشنفکران دیوان‌سالار توجه چندانی نمی‌شود و فقط به اهل ادب، دانشگاهیان، فیلسوفان، نظریه‌پردازان و کوشندگان سیاسی پرداخته می‌شود.

تحولات اجتماعی یک‌شبه صورت نمی‌گیرند. این بدین معنا است که برای یافتن نقطه عطف تحولات باید از دوره‌های طولانی‌تری نظیر دهه استفاده کنیم. به نظر می‌رسد نقطه عطف قابل‌تشخیصی را می‌توان برای تحول وضعیت اجتماعی در ایران

مطرح کرد و آن دوره‌ای ۱۵ ساله است که از ابتدای دهه ۱۳۴۰ شروع می‌شود و تا سال ۱۳۵۷ ادامه می‌یابد؛ هرچند نشانه‌های برخی از جنبه‌های این تحول را تا دهه‌های بعد می‌توان مشاهده کرد. به‌طور کلی می‌توان گفت تحولات اجتماعی که با نقش روشنفکران گره خورده است، با وجود گذر زمان هنوز برای بسیاری از کنشگران در جامعه جذاب است؛ زیرا بسیاری از این تحول‌ها هنوز هم محل مناقشه در عرصه اندیشه و عمل در جامعه‌اند. موضوعاتی از قبیل مدنیت و مدرنیته، دموکراسی و حقوق شهروندی، عقلانیت و توسعه و حاکمیت قانون از این قبیل‌اند (زاهدی و حیدرپور، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

توجه به نقش و کارکرد روشنفکران به‌عنوان حاملان خرد و به‌ویژه عقل انتقادی برای هر جامعه‌ای اهمیت دارد؛ زیرا این روشنفکران‌اند که بیشتر در پی معنا و حقیقت در جامعه هستند و به مسائلی در جامعه خودآگاهی می‌یابند که برای دیگران ملموس نیست و معمولاً به سبب همین آگاهی مضاعف، بر لبه تیغ قدرت حاکمیت و حافظان سنت قرار گرفته‌اند. بیان نقش روشنفکران در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ به‌جهت واکاوی فعالیت‌ها و نقش این قشر با توجه به حجم و سرعت تغییرات در آن دوره می‌تواند به روشن‌تر کردن وقایع آن دوران و تحلیل بهتر عوامل اثرگذار بر تحولات دوره مذکور و نیز تشخیص تطوّر جریان روشنفکری در بستر جامعه ایرانی کمک شایان توجهی کند؛ بنابراین در اینجا با طرح منسجم‌تر دغدغه این پژوهش، مسئله اصلی را بدین‌گونه مطرح می‌کنیم که با توجه به اینکه این دوره منتهی به انقلاب شد، روشنفکران در بروز این تحولات چه نقشی داشتند و آیا روشنفکران توانسته‌اند به‌عنوان رهبران فکری در هدایت مطلوب جامعه نقش‌آفرینی کنند و اثرگذار باشند.

## ۲. پیشینه تجربی

نقش روشنفکران در تحولات اجتماعی ایران در بازه زمانی مورد نظر این تحقیق را می‌توان ذیل دو مقوله «روشنفکران» و «تحولات اجتماعی دوره پهلوی دوم» بررسی کرد. یافتن کاری مشابه با این عنوان در میان کارهای صورت گرفته در خصوص روشنفکران ممکن نشد، اما در زمینه روشنفکران پژوهش‌های بسیاری صورت پذیرفته که مطالعه تحقیقات انجام‌شده در این حوزه قطعاً بر حساسیت تجربی و نظری محققان می‌افزاید.

### جدول ۱. مرور مطالعات پیشین

حوزه مطالعاتی	محققان	عنوان پژوهش	بررسی‌ها و نتایج
روشنفکران	علی میرسپاسی	تأملی در مدرنیته ایرانی؛ بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران	طرح کردن مباحث نظری درمورد مدرنیته و ورود به موضوع گفتمان‌های روشنفکری و مدرنیته ایرانی و مخاطرات آن
	تقی آزاد ارمکی	مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم عقب‌ماندگی ایران	مطالعه اندیشه روشنفکران ایرانی با استفاده از نظریه پارادایم‌های توماس کوهن به پنج پارادایم عقب‌ماندگی، توسعه‌نیافتگی، ایدئولوژیک، چندپارادایمی و پارادایم تغییر. او معتقد است مدرنیته در ایران محقق شده و آنچه باید بررسی شود، خصیصه‌ها و مؤلفه‌های مدرنیته ایرانی است.
	مهرداد بروجردی	روشنفکران ایرانی و غرب	بروجردی در این کتاب، به گونه‌شناسی جریان روشنفکری در ایران با استفاده از نظریه فوکو و ادوارد سعید و مفاهیمی مانند شرق‌شناسی، دیگربود و بومی‌گرایی می‌پردازد.
	نظام بهرامی کمیل	گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی	مطالعه و بررسی تقسیم‌بندی‌های موجود درباره روشنفکران ایرانی نشان می‌دهد بهترین معیار برای طبقه‌بندی روشنفکران ایرانی، درک آنان از مدرنیته و مؤلفه‌های آن است. چنین درکی می‌تواند از منظری «ذات‌گرایانه» یا «غیرذات‌گرایانه» باشد. با به‌کارگیری این معیار، روشنفکران به دو گونه اصلی ذات‌گرایان و غیرذات‌گرایان تقسیم‌بندی می‌شوند.
تحولات	یرواند آبراهامیان	ایران بین دو انقلاب	نویسنده در این کتاب به تحلیل تأثیرات متقابل شرایط و نیروهای اجتماعی ایران از سده نوزدهم میلادی تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ می‌پردازد. او کارش را با تبیین ساختارهای اجتماعی

حوزه مطالعاتی	محققان	عنوان پژوهش	بررسی‌ها و نتایج
اجتماعی دوره پهلوی دوم			سیاسی دوره قاجار و علل و پیامدهای انقلاب مشروطیت آغاز می‌کند و اهم حوادث و نیروهای سیاسی و اجتماعی مؤثر این دوره را تا وقوع انقلاب اسلامی تجزیه و تحلیل می‌کند.
	جان فوران	مقاومت شکننده	فوران تحولات ساختار اجتماعی ایران را از زمان روی کار آمدن خاندان صفویه تا جنبش‌های اجتماعی قرن بیستم ردیابی می‌کند و براساس مباحث جامعه‌شناسی توسعه، رویارویی ایران با غرب را با استفاده از پنج نظریه ارزیابی می‌کند: نظریه نظام جهانی امانوئل والرشتاین، نظریه وجوه تولید مارکسیستی، نظریه توسعه وابسته براساس دیدگاه‌های کاردوزو و فالتو، نظریه دولت سرکوبگر و نظریه فرهنگ‌های سیاسی مقاومت و مشروعیت براساس نظریه ماکس وبر. فوران معتقد است برای تحلیل تحولات ایران، این پنج نظریه باید به کار گرفته شود.

برخی از این آثار از جمله کتاب آزاد ارمکی، گرچه نقدهای اصولی بر آن‌ها وارد است و هم از حیث درک واقعیت‌های تاریخی و هم از منظر منطق دوره‌بندی، نارسایی‌هایی جدی دارند، در همه این آثار، یک مضمون مشترک و اصلی وجود دارد و آن هم کوشش برای دسته‌بندی نیروهای تحول‌خواه و کنشگران و گروه‌های روشنفکری موجود و فعال در جامعه است و به لحاظ آنکه به‌هرحال کوششی برای تبیین تحول‌های فکری در میان روشنفکران و روایتی از کنشگری‌های روشنفکری در کشور است، اشاره به آن‌ها در اینجا خالی از فایده به‌نظر نمی‌رسید.

### ۳. چارچوب نگرش و فضای مفهومی – تحلیلی

برای «روشنفکر» در فارسی واژه‌هایی مانند منورالفکر و روشن‌اندیش هم در نظر گرفته شده، اما واژه روشنفکر برابر فارسی کلمه انگلیسی intellectual و کلمه فرانسوی intellectuel است که مشتق از کلمه لاتین intelligere به معنای تفکیک کردن میان دو چیز است. روشنفکر در واقع کسی است که دارای قدرت تفکیک است و به همین دلیل نیز نماینده عقل انتقادی است؛ زیرا نقد (critique) خود به معنای تفکیک کردن است (جهانگلو، ۱۳۸۱: ۶۲).

در زبان فارسی و در فرهنگ معین، روشنفکر آن است که دارای اندیشه‌ای روشن است و در امور با نظر باز و متجددانه می‌نگرد (معین، ۱۳۸۱: ۷۶۰). در این تعاریف، یک نقطه مشترک وجود دارد و آن توانایی تفکر و اندیشیدن است.

به نظر آنتونیو گرامشی همه مردم روشنفکرند، اما همه مردم در جامعه کارکرد روشنفکران را ندارند (گرامشی، ۱۹۹۲: ۹). گرامشی بین دو دسته از روشنفکران تمایز قائل است: نخست روشنفکران ارگانیک<sup>۱</sup> یا آن گروه از روشنفکران که هریک از طبقات اجتماعی اصلی برای خودش خلق می‌کند تا به مدد آن‌ها به تجانس برسد و از نقش اصلی‌اش آگاه شود. دوم روشنفکران سنتی<sup>۲</sup> یا گروه‌هایی از روشنفکران که امروزه وجود دارند و نماینده تداوم تاریخ‌اند. کسانی مانند آموزگاران، دانشمندان، روحانیان و پزشکان که در تولید فرهنگی در جامعه دخیل‌اند، در این گروه جای دارند (میلنر و براویت، ۲۰۰۳: ۶۶).

آلوین گلدنر روشنفکران را افرادی با علائق در درجه اول انتقادی و رهایی‌بخش می‌داند (گلدنر، ۱۹۷۹: ۴۸). مارکس بر آن بود که سرمایه‌داری استقلال روشنفکران را از میان می‌برد و آن‌ها را در وضعیتی شبیه وضعیت پرولتاریا درمی‌افکند. روی‌هم‌رفته مارکسیست‌ها پیدایش روشنفکران را حاصل پیدایش جامعه طبقاتی و تفکیک کار فکری از کار بدنی دانسته‌اند (بشیریه، ۱۳۸۸: ۲۵۱).

1. organic intellectual  
2. traditional intellectual

به نظر ماکس وبر، گرچه روشنفکران در بیشتر موارد قشر جداگانه‌ای تشکیل می‌دهند، ضرورتاً منافع قشر خود را در تأملات فکری‌شان دنبال نمی‌کنند. این امر روشنفکران را قادر می‌سازد تا فراتر از منافع طبقاتی‌شان بروند؛ زیرا آن‌ها حاملان شکل‌ها و سطح‌های مختلف عقلانیت‌اند (صدری، ۱۳۹۰: ۹۱).

از آنجا که جزء اصلی کار روشنفکری، فعالیت فرهنگی است و با توجه به ابژه قراردادن عادت‌واره روشنفکران، در این پژوهش برای رسیدن به تعریفی بهتر از روشنفکر می‌کوشیم فعالیت روشنفکری را در قالب گفتمان فرهنگی تبیین کنیم. از نظر فوکو، گفتمان ترکیبی از اندیشه‌ها و کنش‌ها و اعتقادات و نگرش‌ها است که به‌طور نظام‌مند با جهان و موضوعاتی که از آن سخن می‌گویند مرتبط است و آن را می‌سازد (ریترز، ۱۳۹۶: ۶۴۹). به تعبیری گفتمان عملی است که به‌طور نظام‌یافته در حال ساختن چیزی است که از آن سخن می‌گوید (کسلر، ۱۳۹۴: ۱۵۷). فوکو با توجه به رابطه قدرت و مقاومت در گفتمان معتقد است گفتمان‌ها همواره تابع قدرت نیستند، بلکه بیش از آنکه در برابر آن ساکت باشند، در برابر آن مقاومت می‌کنند. ما باید متوجه فرایند پیچیده و ناپایداری باشیم که گفتمان از راه آن می‌تواند هم ابزار و نتیجه قدرت باشد و هم مانع، و نقطه مقاومت و آغازی برای راهبرد مخالف آن. گفتمان، قدرت را منتقل و ایجاد می‌کند، آن را تقویت می‌کند، اما آن را تضعیف هم می‌کند و در معرض خطر قرار می‌دهد. آن را شکننده می‌کند و ممکن است آن را خنثی کند (فوکو، ۱۹۸۰: ۱۰۰-۱۰۱).

به این ترتیب می‌توانیم در تدقیق فضای مفهومی گفتمان روشنفکری بیان کنیم که «گفتمان روشنفکری مجموعه‌ای است از اندیشه‌ها و کنش‌ها و نگرش‌ها که دارای وحدت مفهومی و موضوعی است، در بستری تاریخی شکل گرفته و به‌گونه‌ای خاص و نظام‌مند، براساس گزاره‌هایی منسجم به‌گونه‌ای انتقادی با مسائل جامعه مواجه شده و به همین جهت بستری برای مقاومت در برابر قدرت یا فضایی برای اعمال قدرت است».

در تحلیل شرایط نقش‌آفرینی روشنفکران در تحولات اجتماعی ایران، با توجه به آنکه در اینجا در پی بررسی اولویت تأثیرگذاری ساختارها یا نیروهای اجتماعی نبوده‌ایم و با توجه به برهم‌کنش ساختارها و گفتمان‌های روشنفکری می‌توان از نظریه عادت‌واره و فیلد بورديو و مفاهیم میدان، سرمایه و عادت‌واره بهره گرفت. به‌زعم بورديو، طبقه اجتماعی مانند نظامی از تعیین‌های عینی باید به عادت‌واره یا منش طبقاتی ربط داده شود؛ یعنی به نظامی از منش‌ها و خصلت‌ها که در تمام محصولات این ساختار مشترک است (بورديو، ۱۹۷۷: ۸۵). نزد بورديو میدان عرصه رقابت میان افراد و جایگاه‌ها است که براساس حجم و ترکیب سرمایه‌ای که در اختیار دارند، با هم به رقابت می‌پردازند. او می‌افزاید که در یک میدان، سرمایه فرهنگی (تحصیل) مهم‌ترین سرمایه است و سرمایه اقتصادی در میدان دیگر؛ بنابراین منطق خاص هر میدان تعیین می‌کند که چه خصوصیتی در این بازار خریدار دارد و چه خصوصیتی در این مسابقه مهم و کارسازند و کدام در رابطه با این میدان به‌صورت سرمایه مشخصی عمل می‌کنند و در نتیجه عامل تبیین‌کننده عمل هستند. به بیان ملموس‌تر، مرتبه اجتماعی و قدرت خاصی که در میدان مشخصی به عاملان نسبت داده می‌شود، در وهله نخست به سرمایه خاصی بستگی دارد که آن‌ها می‌توانند صرف‌نظر از برخورداری آن‌ها از انواع دیگر سرمایه به‌کار اندازند (بورديو، ۱۳۹۳: ۱۶۷). عامل‌ها در درون میدان برای کنش‌های خود از راهبردهای مختلفی بهره می‌برند. استفاده از این راهبردها به حجم و ترکیب سرمایه و جایگاه‌های آنان در میدان بستگی دارد. دارندگان جایگاه‌های مختلف با استفاده از راهبردهای متفاوت سعی در بهترکردن یا حداقل تثبیت جایگاه خود در میدان دارند. ابژه قراردادن عادت‌واره روشنفکران در میدان‌های مختلف به تحلیلگر اجازه درک خصایص متمایز کنش‌های اجتماعی را که بیشتر استراتژی‌کننده است می‌دهد. همچنین با این کار می‌توانیم دسته‌بندی بهتری از گفتمان‌های روشنفکری و تبیین تحولات جاری داشته باشیم.

در طرح فضای اجتماعی ایران، برای درک عملکرد روشنفکران، نخست فضایی با سه سرمایه در نظر می‌گیریم: سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی-فرهنگی و سرمایه سیاسی. با استفاده از نظریه بوردیو می‌توانیم بگوییم که: این فضای اجتماعی در طول زمان تغییر می‌کند و موضع‌های اجتماعی عاملان نیز در معرض تغییر است؛ درعین حال این فضا حوزه جدال میان عاملان برای حفظ یا تغییر آن ساختار است؛ ساختار فضای اجتماعی در واقع نمودار صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی-گفتمانی جامعه است (بحرانی، ۱۳۹۵: ۷۵).

#### ۴. روش‌شناسی

با توجه به اینکه این پژوهش به مطالعه نقش روشنفکران ایرانی در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ می‌پردازد، از روش تاریخی در آن استفاده شده است. از آنجا که روش تاریخی اسلوب و چارچوب روش‌شناختی خاص خود را دارد، در این مطالعه با رویکرد جامعه‌شناختی-تاریخی به مطالعه تحولات اجتماعی پرداخته شده است. این پژوهش نوعاً یک کار کیفی است. از خصوصیات تحقیقات کیفی این است که پژوهشگران جهان‌بینی‌ها، پارادایم‌ها یا مجموعه باورهای خود را در پژوهش وارد می‌کنند و هرکدام از این‌ها بر چگونگی انجام و نگارش تحقیق مؤثرند (کرسول، ۲۰۰۷: ۱۵). تکنیک کار با توجه به اهمیت موضوع در پژوهش، تحلیل مفهومی است. به دیگر سخن، با استفاده از تحلیل مفهومی به مطالعه و تحلیل دیدگاه‌ها و ارزیابی و اهداف روشنفکران ایرانی در راستای نقش‌آفرینی در تحولات اجتماعی پرداخته شده و چارچوب کلی پژوهش در قالب مطالعه اسنادی صورت‌بندی شده است. تحلیل مفهومی، کوشش در شناخت شالوده‌ها، پیش‌فرض‌ها و مدل‌های مفاهیم از سویی و معرفت نسبی به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری یا ناسازگاری آن‌ها با یکدیگر از سوی دیگر است (محمودی، ۱۳۸۴: ۳۰). جامعه هدف این تحقیق شامل روشنفکران ایرانی در فاصله سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ است. روش نمونه‌گیری، نظری است. تصمیم‌های مربوط به نمونه‌گیری نظری، آن دسته از اطلاعات را هدف می‌گیرند که در پرتو اطلاعاتی که قبلاً مورد استفاده قرار گرفته و دانشی که از آن‌ها استخراج شده، ظاهراً بیشترین آگاهی‌بخشی را دارند (فلیک، ۱۳۸۸: ۱۳۸). نمونه‌گیری زمانی به پایان می‌رسد که به اشباع نظری رسیده باشیم و اشباع نظری، زمانی حاصل می‌شود که داده‌های اضافی، کمکی به تکمیل و مشخص کردن مقوله نظری نمی‌کنند و نمونه‌ها از آن پس مشابه به نظر می‌رسند (ذکائی، ۱۳۸۱: ۵۹)؛ بنابراین در این کار، جمعی از روشنفکران ایرانی که نمایندگان اصلی جریان‌های مختلف روشنفکری هستند، به‌عنوان اعضای حجم نمونه (افراد نمونه) انتخاب شدند تا با بررسی اندیشه‌ها و کنش‌های آن‌ها از طریق مطالعه آثار منتشرشده این روشنفکران یا آثار مرتبط با آنان، نقش روشنفکران براساس عادت‌واره‌هایشان در تحولات اجتماعی تبیین شود.

اشاره به این موضوع لازم و ضروری است که هر موضوع تحقیق متشکل از مفاهیمی است. مشخص بودن فضای مفهومی مفاهیم تحقیق علاوه بر تبیین بهتر موضوع به تحدید حوزه پژوهش نیز کمک خواهد کرد. در این پژوهش، نقش روشنفکران و تحولات اجتماعی ایران در سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۵۷ به‌عنوان دو مفهوم اصلی پژوهش تعریف شده‌اند.

نقش روشنفکر: روشنفکر فردی است اندیشه‌ورز با توانایی تفکر انتقادی که با آگاهی از موقعیت خود در جامعه با هدف بهبود وضع موجود در قالب فعالیت‌های فرهنگی-اجتماعی و سیاسی، از طریق آگاه‌سازی و آموزش در جامعه نقش‌آفرینی می‌کند.

تحولات اجتماعی: فرایندی همه‌جانبه است که بر همه ابعاد زندگی افراد جامعه اثر می‌گذارد. تحولات، مجموعه‌ای از تغییرات بنیادین، ساختاری و اساسی است که در بطن جامعه رخ می‌دهد. تحولات اجتماعی به مجموعه تغییرات در جامعه در دوره طولانی اطلاق می‌شود (غفاری و لویه، ۱۳۸۵).

## ۵. یافته‌های پژوهش

رویکردها و کنش‌های روشنفکران به تحولات اجتماعی ایران در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ در قالب سه گفتمان اصلی مذهبی، لیبرال-ملی‌گرا و چپ از یکدیگر متمایز و مطالعه شده‌اند. اشاره به روشنفکران در این سال‌ها بدون توجه به تحولات اجتماعی داخلی و خارجی و نقش نیروهای اجتماعی درگیر در این تحولات کامل نخواهد بود.

جدول ۲. تحولات عمده در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ در قالب خرده‌نظام‌های چهارگانه در جامعه

اقتصادی		سیاسی		اجتماعی		فرهنگی	
تاریخ	تحول	تاریخ	تحول	تاریخ	تحول	تاریخ	تحول
۱۳۴۲- ۱۳۵۷	روند تغییر ساختار اقتصاد از کشاورزی به صنعتی و رشد بخش صنعتی و خدمات در اقتصاد، چهار برابر شدن درآمدهای نفتی و رشد تولید ناخالص ملی، افزایش تولیدات صنعتی به ۱۷ درصد تولید ناخالص ملی، افزایش نرخ تورم، توسعه عمرانی	۱۳۴۲- ۱۳۵۷	قیام ۱۵ خرداد، اتخاذ رویه استبدادی توسط حکومت، قشر فن سالار، حادثه سیاهکل، استقلال بحرین، جنگ اعراب و اسرائیل، تشکیل حزب رستاخیز، گسترش جنبش‌های انقلابی و استقلال طلبانه در جهان، فضای باز سیاسی از سوی شاه، انتشار مقاله اهانت آمیز درباره‌ی آیت الله خمینی، انقلاب	۱۳۴۲- ۱۳۵۷	انقلاب سفید، اجرای قانون اصلاحات ارضی، افزایش شدید مهاجرت به شهرها رشد شهرنشینی، تأسیس کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، تأسیس حسینیه ارشاد، بهبود نظام آموزشی و سلامت کشور، تغییر ترکیب جمعیت شهری	۱۳۴۲- ۱۳۵۷	برگزاری جشن هنر شیراز، تشکیل کانون نویسندگان ایران، برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله، رشد نشریات، تغییر تقویم از هجری شمسی به تاریخ شاهنشاهی، تأثیر روشنفکران غربی، شب‌های شعر گوته

### ۵-۱. گزیده‌ای از دیدگاه‌های روشنفکران

در این سال‌ها نیروهای مخالف رژیم در ذیل سه دسته مذهبی، لیبرال-ملی‌گرا و چپ فعالیت می‌کردند و این خود مؤید فراگیر بودن مشارکت همه گروه‌ها در مسائل جامعه بود. این مخالفان را روحانیان، حزب مؤتلفه اسلامی، سازمان مجاهدین خلق و بازار در قالب گفتمان مذهبی، احزاب جبهه ملی و کانون نویسندگان ایران در قالب گفتمان لیبرال-ملی‌گرا و حزب توده، چریک‌های فدایی خلق، گروه پیکار منشعب از سازمان مجاهدین خلق در قالب گفتمان چپ تشکیل می‌دادند.

تحول خواهان مذهبی که در قالب دین اسلام و مذهب تشیع بررسی شده‌اند به تحولات اجتماعی از دریچه مذهب می‌نگریستند. اینان مشکل جامعه را در عمل نکردن به فرمان‌های مذهبی و ایدئال جامعه را در آرمان شهری می‌جستند که آرزوی تاریخی گفتمان شیعی است. روشنفکران لیبرال-ملی‌گرا در ابتدا قانون اساسی مشروطه را ملاک قرار داد و مشکل را در عمل نکردن به آن می‌دانست. مخالفت این روشنفکران با دولت، بیشتر نتیجه عوامل سیاسی مانند نگرش‌های هوادار غرب رژیم شاه، عملکرد ساواک، نبود



آزادی‌های سیاسی، سانسور و فساد داخلی بود. این روشنفکران با تأکید بر هویت بومی، به دیگری‌سازی از هویت غرب در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی می‌پرداختند و بالاخره روشنفکران چپ که الگوی فکری و عملی خود را با الهام از الگوهای مارکسیستی دنبال می‌کردند و با الهام‌گرفتن از فعالیت‌های انقلابی در کشورهای جهان سوم و شورش‌های دانشجویان دهه ۱۹۶۰، بر افکار خود مانند عمل انقلابی پافشاری بیشتری می‌کردند و در پی تغییر شرایط موجود بودند.

### (الف) گفتمان مذهبی (روشنفکران مذهبی)

تحول‌خواهان مذهبی را می‌توان ذیل دو گونه اصلی تحول‌خواهان ملی-مذهبی و روحانی‌ها مطالعه نمود. روشنفکران ملی-مذهبی که از سابقه آکادمیک برخوردار بوده مانند مهدی بازرگان و علی شریعتی و روحانیونی همچون آیت‌الله خمینی و آیت‌الله مطهری که فعالیت‌هایشان پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی کلید خورد.

آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۲۳ با انتشار کتاب *کشف‌الاسرار* نشان داد به دخالت دین در عرصه سیاست جامعه پایبند است. با درگذشت آیت‌الله بروجردی، بخشی از مذهبی‌های جامعه به‌سوی آیت‌الله خمینی متمایل شدند. آیت‌الله مرتضی مطهری نیز که از شاگردان آیت‌الله خمینی بود و روحانی و متفکر شیعه، استاد فلسفه و کلام اسلامی محسوب می‌شد، بر همین نهج مورد توجه قرار گرفت. آیت‌الله خمینی به اهمیت نقش دین در جامعه ایران واقف بود، اما آنچه در اینجا اهمیت می‌یافت، نوع قرائتی بود که او از دین داشت. در این قرائت، بر فعال‌کردن نقش دین در جامعه و محوریت‌یافتن آن تأکید داشت؛ چنان‌که در کتاب *ولایت فقیه* عنوان شده: «نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است» (خمینی، ۱۳۹۴: ۹). این جمله بیانگر تفسیری کنش‌گرایانه از دین است. در فضای اجتماعی آن زمان، بیان این نکته در تضاد با نظر روحانیان محافظه‌کاری بود که وظیفه خود را فقط به‌جا آوردن عبادات می‌دیدند.

مطهری نیز در خصوص رابطه فرد با جامعه به یک نتیجه‌گیری مهم می‌رسد و آن، مسئولیت افراد در جامعه است: «تعلیمات قرآن یکسره براساس مسئولیت فرد است. مسئولیت خود و مسئولیت جامعه. امر به معروف و نهی از منکر دستور طغیان فرد است علیه فساد و تبه‌کاری جامعه. قصص و حکایات قرآن غالباً متضمن عنصر طغیان و عصیان فرد در برابر محیط‌ها و جوه‌های فساد اجتماعی است» (مطهری، ۱۳۸۵: ب: ۴۰). در شرایط اجتماعی وقت که وضعیت انقلابی در جامعه در حال شکل‌گرفتن بود و مفهوم تعهد و مسئولیت متأثر از اندیشه‌های سارتر رواج زیادی داشت، این قبیل نظرات می‌توانست در به‌تکاپوآداستن قشر مذهبی و ترغیب آنان به کنشگری سیاسی کمک بسیار کند. بیان مسئولیت افراد در مقابل وضع موجود و تلاش برای تغییر آن به‌ویژه در میان مذهبی‌ها، خود بیانگر تغییر در نگرش کسانی است که وظیفه خود را فقط انجام مناسک عبادی می‌شمردند. این نظریه در راستای نظریه‌های آیت‌الله خمینی می‌کوشد تا اسلام را دینی اجتماعی معرفی کند و ادای مسئولیت اجتماعی مسلمانان را در کنار مسئولیت فردی آنان قرار دهد. اما آنچه در بلندمدت، عمیق‌ترین تأثیر را هم بر سیاست ایران و هم بر تشیع به‌جا گذاشت، نظریه ولایت فقیه بود که آیت‌الله خمینی در سال‌های تبعید در نجف به آن شکل داد. نظریه ولایت فقیه آیت‌الله خمینی در واقع نتیجه‌گیری منطقی از آرا و استدلال‌های بسیاری از عالمان شیعه سده نوزدهم بود. از دیدگاه این علما، امام دوازدهم مسئولیت حفظ امت را به مجتهدان واگذار کرده است. بر پایه این نظریه، اقتدار سیاسی عالی در دست علما است، اما فقط هنگامی باید آن را به کار بندند که حکومت آشکارا به حریم شریعت تجاوز کند و امت اسلامی را به مخاطره اندازد. آیت‌الله خمینی می‌گفت در غیاب امام زمان (ع) علما می‌توانند و باید دولتی اسلامی تشکیل بدهند؛ همان‌گونه که پیامبر (ص) در زمان خود چنین کرده بود. روشن بود که چنین دولتی در چارچوب سیاسی موجود جا نمی‌گرفت، بلکه نهادی تازه می‌طلبید (کاتوزیان، ۱۳۹۷: ۴۵۵). نوع حکومت مدنظر آیت‌الله خمینی بر محوریت ولایت فقیه، انحصار به

روحانیان دارد؛ زیرا اساس استدلال وی در سخنرانی‌های نجف این بود که چون خداوند رعایت قوانین شرع را از امت خواسته است، چون حکومت‌ها برای اجرای شریعت به‌وجود آمده‌اند و چون علما در غیاب امام، تنها مفسران حقیقی شریعت هستند، حکومت نیز باید به روحانیون، به‌ویژه فقها، واگذار شود. آیت‌الله خمینی در نظریه ولایت فقیه برای بیان دلیل قراردادن حکومت در اختیار فقیه این‌گونه استدلال می‌کند که «چون عصر وحی و حکومت پیامبران و امامان به پایان رسیده، فقهای اسلام باید نه‌تنها مسئولیت امور فقهی، بلکه امور سیاسی را نیز عهده‌دار شوند و آن کس در میان آن‌ها که بالاترین مقام فقهی و علم به احکام اسلام را داراست، باید در عالی‌ترین مقام رهبری قرار گیرد» (خمینی، ۱۳۹۴: ۶۳).

مهدی بازرگان به‌نظر می‌رسد بیش از همه چیز دغدغه نشان‌دادن جنبه فایده‌رسانی دین در امور زندگی مادی را داشته تا نشان دهد که دین حقیقتاً همه مسائل زندگی را در خود دارد (نوربخش و رسول‌زاده، ۱۴۰۱: ۵۳۲). استبداد مسئله محوری بسیاری از روشنفکران در این دوره بود. در نظر بازرگان نیز حکومت از مشروعیت لازم برخوردار نبود. او در رد استبداد و در لزوم احیای حکومت مشروطه و تقویت قانون و استقرار دموکراسی معتقد بود از آنجا که حکومت مستبد مانع پیشرفت کشور و ناهمخوان با حکومت‌های عصر کنونی و نقض‌کننده آزادی‌های فردی است، آن را موجب بی‌ثباتی اجتماعی می‌داند (برزین، ۱۳۷۴: ۱۸۶).

از مفاهیم مورد توجه روشنفکران در این دوره، مفهوم ایدئولوژی بود. بازرگان نیز بر ضرورت ایدئولوژی صحنه می‌گذارد: «توسعه و تفصیل تکامل بشر، او را به مرحله استشعار آگاهی وجدان و اعلام هدف شخصی و خطمشی معین در زندگی و اداره اجتماعی رسانده است. رشد اجتماعات پیشرفته طوری است که تا افراد ملت متوجه و معتقد به ایدئولوژی یا فلسفه سیاسی ملی نباشند، موفقیت حاصل نخواهد شد. در دنیای متمدن، دیگر ملت و دولت بدون ایدئولوژی تصورکردنی نیست» (بازرگان، بی‌تا: ۲۸۷).

علی شریعتی با باور به اینکه دین در جامعه ایران می‌تواند پتانسیلی قوی برای حرکت به‌سمت آزادی‌خواهی ایجاد کند، از همان ابتدای کارش به آن روی آورد. شریعتی نیز بر مسئولیت انسان در جامعه تأکید دارد. انسان مورد نظر شریعتی انسانی مسئول است: «از نظر اسلام، انسان تنها موجودی است که مسئول سرنوشت خود می‌باشد... هم جامعه انسانی مسئول سرنوشت خودش می‌باشد و هم فرد انسانی مسئول سرنوشت خویشتن» (شریعتی، بی‌تا-ب: ۲۰-۲۱). در همین راستا بر اهمیت ایدئولوژی تأکید می‌کند و معتقد است: «ما چون در عصری هستیم که به‌هرحال نسل آگاه و مسئول ما جبراً یک ایدئولوژی را انتخاب می‌کند و باید هم انتخاب کند؛ زیرا مسئول بودن و آگاه بودن یعنی انتخاب یک ایدئولوژی، و کسی که ایدئولوژی ندارد، آدمی است که فقط زندگی می‌کند بدون اینکه فکر کند، و این آدم معلوم است که تا چه حد آدم است» (شریعتی، بی‌تا-ج: ۸۴).

شریعتی در برابر مشاهده بسیاری از مشکلات جامعه، منادی بازگشت به خویشتن بود. برای او بازگشت به معنای احیای مذهب بود. او در پی یافتن هویتی برای نجات جامعه بود. هرچند شریعتی به‌مثابه یک روشنفکر به‌خوبی به عناصر تشکیل‌دهنده هویت آگاهی داشت، صرفاً بر وجوه خاصی از آن تأکید می‌کرد. هویت مورد نظر او ترکیبی از دین، تاریخ، فرهنگ، سنت و اخلاق بود. در اهمیت نیاز به شناخت هویت فرهنگی برای هر انسانی، شریعتی بیان می‌دارد: «وجود حقیقی، وجودی است که طی چندین قرن در طول تاریخ و فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی و هنر‌سازی تاریخ من در من تبلور دارد. آنچه وقتی من در برابر فرهنگ‌های دیگر قرار می‌گیرم به من یک شناسنامه فرهنگی می‌دهد، وجود حقیقی یا همان ماهیت من است» (شریعتی، بی‌تا-الف: ۱۰).

شریعتی که خود مدافع موضع‌گیری صریح بود، در پاسخ به این پرسش که به کدام خویشتن برگردیم، موضع خود را به‌صراحت بیان می‌کند و می‌گوید: «اگر به خویشتن نژادی‌ام برگردم، به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی-نژادی دچار شده‌ام و این یک بازگشت ارتجاعی است. ما یک خویشتن باستانی داریم... آیا به آن‌ها برگردیم؟ آن خویشتن خویشتن کهن است. خویشتنی است که در تاریخ ثبت شده است... قیچی تمدن اسلامی آمده و بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام ما فاصله‌ای انداخته است. خویشتن

پیش از اسلام ما فقط به‌وسیله دانشمندان و متخصصان در موزه‌ها و کتابخانه‌ها قابل‌رؤیت و مشاهده است. توده ما هیچ چیز از آن‌ها یادش نیست. خلاصه این بازگشت که می‌گوییم بازگشت به گذشته‌گرایی نیست. بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است» (شریعتی، بی‌تا-الف: ۱۸).

به‌طور خلاصه می‌توان ویژگی‌های گفتمان مذهبی را چنین بیان کرد: تأکید بر هویت دینی اسلامی؛ اعتقاد به بعد اجتماعی اسلام؛ تئوریزه کردن حکومت اسلامی (با نظریه ولایت فقیه) و لزوم توسل به مذهب برای مبارزه با استبداد و استعمار و فرهنگ غرب

### ب) گفتمان لیبرال - ملی‌گرا (روشنفکران لیبرال - ملی‌گرا)

در دوره پهلوی اول، روشنفکران به این نتیجه رسیده بودند که قبل از اینکه مسئله آزادی و اندیشه لیبرالیسم در ایران پا بگیرد، لازم است ابتدا هرج‌ومرجی که بعد از شکست انقلاب مشروطه در جامعه ایجاد شده بود برطرف شود. در این میان، یکی از چند صدای مخالف افول اندیشه و نهادهای دموکراتیک از آن محمد مصدق بود. در سال ۱۳۰۴، مصدق مخالف انتقال سلطنت به رضاخان بود و هشدار می‌داد که یک پادشاه مقتدر و غیرمستول در برابر هر شکلی از حاکمیت مردم، اصول قانون اساسی را که در جریان انقلاب مشروطه خون زیادی به‌خاطر آن ریخته شده بود نقض خواهد کرد (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۳۳). همین خط فکری را روشنفکران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در پیش گرفتند و ضمن تأکید بر عمل به قانون اساسی مشروطه، دغدغه‌های خود را نیز در آزادی‌های مردم داشتند. این روشنفکران در قالب احزاب جبهه ملی، کانون نویسندگان و چند تشکل فرهنگی فعالیت می‌کردند.

در کنار تأکیدهایی که این جریان بر مسائلی مانند پایبندی به قانون، مقابله با استبداد و آزادی داشت، جهت‌گیری تازه‌ای نیز در ارتباط با هویت به‌وجود آمد. این جهت‌گیری که در میان اغلب روشنفکران این دوره مورد توافق بود، به‌عنوان مشکل اصلی عدم پیشرفت جامعه شناخته می‌شد. روشنفکران در این دوره در برخورد با غرب و برای حل بحران هویت، رویکرد بومی‌گرایی را در پیش گرفتند. بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان به‌عنوان آموزه‌ای تعریف کرد که خواستار بازآمدن، بازآوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی مانند مقاومت در برابر فرهنگ غیرپذیری، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به سنت فرهنگی آلوده‌نشده بومی ریشه دارد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳۰).

غرب‌زدگی مفهوم محوری گفتمان اجتماعی-سیاسی آل‌احمد بود و به اذعان خودش، آن را از فردید اقتباس کرده بود. درواقع یکی از ابتکارات احمد فردید، طرح واژه غرب‌زدگی بود. فردید تحت تأثیر مارتین هایدگر نگاهی نقادانه یا منفی به فناوری داشت. وی رویکردی ذات‌گرایانه به دوران مدرن داشت و مدرنیته را دارای کلیتی ناب و جهان‌شمول می‌دانست که امکان‌پذیرگری در آن وجود ندارد. به‌زعم فردید، غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون‌وچرا از آن، بدون رشد به مرحله خودآگاهی که غریبان به هر صورت به آن رسیدند (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۹۳).

آل‌احمد که به مفهوم غرب‌زدگی بار سیاسی بخشید، آن را همچون بیماری‌ای تجسم کرد که از درون ما را تهی کرده است. هویت به‌مثابه دغدغه آل‌احمد در پیام بازگشت به خویشتن در آثارش مشهود است، اما مشکلی که آل‌احمد با آن روبه‌رو بود آن بود که به کدام خویشتن باید بازگشت. در کتاب غرب‌زدگی او در پی تعیین هویتی بود که شخصیت استعمارزده ایرانی را پر کند.

احسان نراقی به‌عنوان یک روشنفکر دانشگاهی در چارچوب نظریه انتقادی با نگاهی منتقدانه به فرهنگ غرب و در فضای اجتماعی آکنده از حس بازگشت به خویشتن در تقویت همین فضا معتقد است دوره اقتباس از تجدد غرب و تشبه به غریبان، آن هم به‌صورتی که ترقی‌خواهان سابق ایران در آرزوی آن بودند، سپری شده است و برای ملت ما و ملل دیگر شرق دوره‌ای فرارسیده که به فرهنگ خود بازگردند (نراقی، ۱۳۵۴: ۸). نراقی با نگاهی پادفرهنگی به غرب و با استفاده از واژه «غربت» که معادل واژه بیگانگی

مورد استفاده دیگر روشنفکران ایران در آن دوره است، فرهنگ غربی را دچار بحران‌های فزاینده‌ای مانند بحران هویت می‌داند. او معتقد است «امروز نوعی غربت، انسان غربی را فراگرفته است. غربت نسبت به خود، غربت نسبت به خانه خود و بالاخره غربت نسبت به همگان خود» (نراقی، ۱۳۵۴: ۱۰). ندای بازگشت او بر محور دو اصل آزادی و مسئولیت انسان در جامعه است. رویکرد نراقی مانند دیگر روشنفکران این دوره بازگویی بازگشت به خویشتن و اتکا به توانمندی‌های درونی جامعه است.

به‌طور خلاصه ویژگی‌های گفتمان روشنفکری لیبرال را می‌توان به این شرح بیان کرد: تلاش جهت بازگشت به هویت بومی؛ انتقاد از غرب به‌ویژه در بعد اخلاقی و انسانی و پیش‌بینی سقوط آن؛ دیگری‌سازی از دولت و غرب؛ استفاده از عرصه‌هایی مانند ادبیات و فرهنگ و فضاهایی نظیر دانشگاه‌ها برای کنشگری سیاسی.

### ج) گفتمان چپ (روشنفکران چپ)

روشنفکران چپ متأثر از افکار مارکسیستی بودند. بخش زیادی از افکار و اندیشه‌های این روشنفکران، همان اندیشه‌های مارکسیستی است که به موضوعاتی مانند «مبارزه طبقاتی»، «استثمار کارگران و دهقانان»، «ماتریالیسم تاریخی» و مسئله «زیربنا و روبنا» و موارد دیگری از این دست مربوط می‌شود. این روشنفکران دموکراسی لیبرال را به‌خاطر ناتوانی‌اش در رهایی توده‌های مردم ایران مورد انتقاد قرار می‌دادند و معتقد بودند تا زمانی که صورت‌بندی جامعه به شکل موجود است و روابط مالکیت پابرجا است و حکومت در دست اشرافیت و بورژوازی باقی است، ممکن نیست که مردم بتوانند از آزادی و عدالت بهره‌مند شوند. گرچه مواضع این روشنفکران متفاوت بود، سابقه فعالیت در حزب توده را می‌توان یکی از موارد مشترک روشنفکران چپ برشمرد.

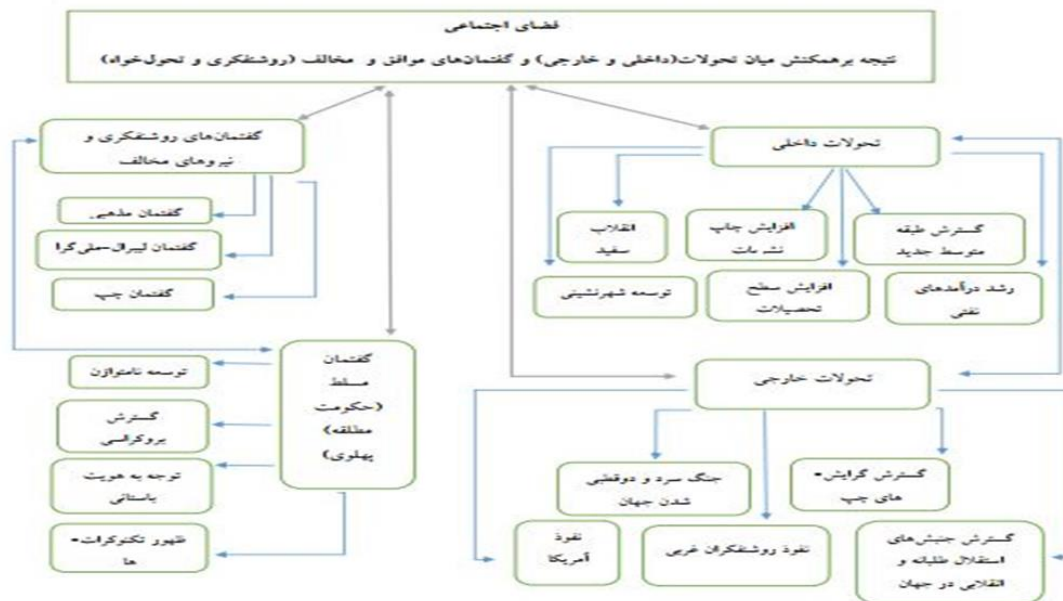
برخی روشنفکران مانند احسان طبری که به حزب توده وفادار مانده بودند، در چارچوب رویکرد مارکسیسم-لنینیسم در پی به‌قدرت‌رسانی کلی توده‌های ایرانی بودند. طبری به‌مثابه یک مؤمن واقعی به الگوی تک‌خطی مارکسیسم-لنینیسم که در آن فقط یک نسخه واحد برای تمامی جوامع پیچیده می‌شود، معتقد است با اینکه در همه کشورهای آسیایی، مارکسیسم-لنینیسم و سازمان انقلابی آن، مسیر ویژه‌ای برای خود باز می‌کند، راه کشور ایران، راه ایجاد یک «مارکسیسم آسیایی» یا «ایرانی» نیست، بلکه فراگیری جامع و علمی و دقیق آموزش مارکس، انگلس و لنین، انطباق درست و علمی آن بر شرایط مشخص جامعه معین و ایجاد به‌موقع و پرحوصله سازمان انقلابی است (طبری، ۱۳۵۶: ۱۴۲).

در مقابل خلیل ملکی درک خاصی از مارکسیسم داشت و سعی می‌کرد آن را با اقتضائات جامعه ایرانی تطبیق دهد. آنجا که او در بیان مواضع حزب زحمتکشان می‌نویسد: «حزب زحمتکشان بیشتر نظریه‌های مارکس را درباره اقتصاد سیاست تاریخ و جامعه می‌پذیرد، ولی تحلیل مادی‌گرایانه وی را از مذهب رد می‌کند؛ زیرا اسلام دین مردم و دولت ایران و آخرین دین جهانی است که برای پیشبرد آگاهی اجتماعی بشریت آمده است» (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۳۱۶). پروبلماتیک طبری در خصوص آزادی فرد در جامعه و بازشناسی استقلال فرد در جمع، روایتگر گونه‌ای از بازاندیشی در چارچوب ماتریالیسم دیالکتیک مدنظر او بوده است. هرچند این مسئله موجب نشد که طبری به رویکرد سرمایه‌داری متمایل یا از مارکسیسم روی‌گردان شود، بلکه در موارد فراوان نقدهای جدی به نظام سرمایه‌داری وارد می‌کند: «نظام تبهکار سرمایه‌داری با تحمیل مسابقه تسلیحاتی، با تحمیل هم‌چشمی ناسالم و عنان‌گسیخته، محیطی آشفته و آزارنده پدید آورده و نه تنها طبیعت، بلکه علم و فن، این محصولات خرد و خادمان وفادار انسان را همه جا به دشمنی با وی و زندگی روزمره‌اش برانگیخته است» (طبری، ۱۳۵۶: ۴۴۲). بعضی نیز راه فعالیت‌های رادیکال و مسلحانه را در پیش گرفتند که از آن جمله می‌توان به بیژن جزنی و همفکران او اشاره کرد. به اعتقاد جزنی، در فاصله سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۲ ائتلافی از طبقه فئودال و بورژوازی کمپرادور قدرت را در ایران در دست داشت، اما بورژوازی کمپرادور بر بورژوازی ملی غلبه و آن را در خود جذب

کرده بود. پس از انقلاب سفید شاه، بورژوازی کمپرادور بر طبقه فئودال غلبه کرد و رژیم ایران به نظام سرمایه‌داری وابسته تبدیل شد و با حمایت امپریالیسم آمریکا برپا ایستاد. در تحلیل جزئی، بورژوازی کمپرادور از پنج گروه مختلف -تجاری، صنعتی، مالی، کشاورزی و اداری- تشکیل شده بود. در سال ۱۳۵۶ سازمان چریک‌های فدایی خلق اعلام کرد که آموزش‌های جزئی راهنمای فعالیت‌های سازمان خواهد بود (کاتوزیان، ۱۳۹۷: ۳۳۵-۳۳۶).

دیگر نظریه‌پرداز مارکسیست که با فداییان همکاری می‌کرد و سپس از آن‌ها جدا شد، یعنی مصطفی شاعیان، با نگارش آثار تئوریک‌مانند *انقلاب، جنگ و سازش در فلسطین*، درباره روشنفکر، از منتقدان برجسته اندیشه‌های لنینیستی در پیش از انقلاب ۱۳۵۷، معتقد بود بدون درنظرداشتن دموکراسی و پلورالیسم انتقادی، سوسیالیسم لنینی به شکست و استالینیسم می‌انجامد. وی در آثارش، اختلاف‌های خود را با مارکسیسم توده‌ای و فداییان خلق بیان کرده است. شاعیان در کتاب *انقلاب* با پیش‌فرض قراردادن این گزاره که «دوری از کمونیسم و درغلتیدن به اردوگاه دشمن طبقه کارگر، نتیجه گریزناپذیر رهپویی در بن‌بستی است که لنینیسم خوانده می‌شود؛ بن‌بستی که به‌ویژه همزیستی مسالمت‌آمیز خوانده می‌شود» نشان داد که با پارادایم‌شدن یا به قول خودش با «صفت‌شدن لنینیسم» سر ناسازگاری دارد (شاعیان، ۱۳۵۲: ۱۰).

به‌طور خلاصه ویژگی‌های گفتمان چپ را در سال‌های مورد بحث می‌توان به این شرح بیان کرد: پایبندی به ماتریالیسم دیالکتیک و اتوپیا سازی از سوسیالیسم؛ تأکید بر وابستگی حزبی و عمل در چارچوب ایدئولوژیک حزبی؛ نقد امپریالیسم و سیاست‌های رژیم شاه و اتخاذ مواضع مخالف؛ و اعتقاد به امکان ایجاد مدرنیته‌ای بومی براساس اصول ملی و سوسیالیستی.



شکل ۱. عوامل مؤثر بر فضای اجتماعی ایران در سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۵۷

## ۶. بحث و نتیجه‌گیری

با ایجاد دانشگاه‌ها و مدارس و اعزام بیشتر دانشجویان ایرانی به اروپا در دوره پهلوی اول، ایرانیان با سرعت بیشتری با اندیشه‌های غربی آشنا شدند. بدین ترتیب زمینه ایجاد نسل سوم روشنفکرانی به وجود آمد که در دوران پهلوی دوم، به کنشگری اجتماعی و سیاسی مبادرت کردند. پس از حوادث سال ۱۳۳۲ روشنفکران که دولت محبوبشان از دست رفته بود و نیز در پی اقدامات رژیم برای انزوای آنان، جامعه با کناره‌جویی روشنفکران مواجه شد. پس از آن نیز روشنفکران تا به آن جا با حاکمیت زاویه پیدا کردند که اتخاذ موضع مخالف، جزو الزامات روشنفکری محسوب می‌شد و با بنیادستیز شدن روشنفکران، اینان هویت خود را از موضع‌گیری در مقابل رژیم کسب می‌کردند. نسل سوم روشنفکران را می‌توان ذیل سه دسته روشنفکران چپ، روشنفکران لیبرال-ملی‌گرا و کنشگران و تحول‌خواهان مذهبی قرار داد. با بسته شدن فضای عمومی و انسداد سیاسی در جامعه پس از سال ۱۳۴۲ فضای عمومی حاکم بر جریان روشنفکری در این دوره رادیکالیزه شد و به سوی تغییر در حاکمیت کشور پیش رفت. از مهم‌ترین خصوصیات روشنفکران نسل سوم می‌توان به این موارد اشاره کرد: (۱) نگاه منتقدانه به غرب. این روشنفکران، دیگر دنیای غرب را صرفاً مظهر پیشرفت نمی‌دانستند، بلکه غرب را مظهر امپریالیسم و استعمار شناخته بودند و معتقد بودند که باید با آن مبارزه کرد؛ (۲) انتقاد از حکومت: روشنفکران ایرانی در این دوره که به خوبی به استبداد حاکم پی برده بودند، به خلاف نسل اول نه تنها به استبداد حاکم معترض بودند، بلکه شاه را به غرب وابسته و او را مجری خواست‌های امپریالیسم می‌دانستند؛ (۳) فعالیت آشکار علیه رژیم: تغییر در معادلات جهانی و روند تحولاتی مانند جنگ سرد و تقسیم جهان به دو بلوک غرب به رهبری آمریکا و شرق به رهبری اتحاد جماهیر شوروی و همچنین انقلاب کوبا و جنگ آمریکا در ویتنام، اختلاف شوروی و چین، اعتراضات دانشجویی ماه می ۱۹۶۸ در فرانسه و تحول‌های دیگری از این دست که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در جهان به وقوع پیوست، سبب شد تا نسل سوم روشنفکران به گونه‌ای دارای اعتمادبه‌نفس زیادی در فعالیت علیه رژیم شوند؛ (۴) مسئله هویت: مسئله‌ای که با عنوان بازگشت به خویشتن و هویت ایرانی-اسلامی در میان بسیاری از روشنفکران این نسل می‌توان از آن نام برد.

از آنجا که دولت در ایران در بازه زمانی مورد نظر به صورت استبدادی در جامعه عمل می‌کرد و همچنین مستقل از طبقات اجتماعی و دارای سیطره کامل بر منابع درآمدی از جمله نفت بود، با ترکیب سرمایه سیاسی و اقتصادی، موقعیتی منحصربه‌فرد در فضای اجتماعی برای خود به وجود آورد و گفتمان خاص خود (مدرنیسم مطلقه پهلوی) را شکل داد. بازار به صورت سنتی از روحانیت حمایت می‌کرد. این قشر از مخالفان حکومت با استفاده از سرمایه اقتصادی موجود در بازار و با سرمایه فرهنگی سنتی‌ای که در اختیار داشتند می‌کوشیدند بر سرمایه اجتماعی خود بیفزایند. پیامد این شیوه عمل، بالارفتن جایگاه روحانیان و تفکرات دینی سنتی در میدان سیاست و قدرت بود که نتیجه حداقلی آن کسب موقعیتی با عنوان قوی‌ترین نیرو در بسیج عمومی مردم در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ بود. در سال‌های منتهی به دهه ۱۳۵۰، میزان تحصیلات دانشگاهی در ایران نسبت به دوران ماقبل خود بسیار بیشتر شده بود. در این سال‌ها تحصیل‌کردگان دانشگاهی اقبال بیشتری به محافل روشنفکری از خود بروز می‌دادند. در این شرایط و در میدان دانشگاه، رقابت بر سر کسب سرمایه فرهنگی بیشتر در میان روشنفکران و جریان‌های روشنفکری روبه‌افزایش بود. از آنجا که هیچ‌یک از مخالفان از سرمایه اقتصادی کافی برخوردار نبودند و با توجه به عادت‌واره گروه‌های روشنفکری، این گفتمان‌ها عمدتاً در جهت کسب سرمایه فرهنگی بیشتر و در نتیجه سرمایه اجتماعی بالاتر در میدان قدرت، کوشش و به نوعی حتی رقابت می‌کردند. در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، شکل و ماهیت روشنفکران نیز دچار تغییرات فراوانی شده بود. بخش زیادی از روشنفکران ایرانی در این سال‌ها در نتیجه

گسترش تحصیلات دانشگاهی از طبقات متوسط و پایین جامعه بودند و مخاطبان این روشنفکران نیز طبقهٔ روبه‌گسترش متوسط جدید بود که روبه‌روز در حال بزرگ‌تر شدن بود.

با توجه به اینکه مفاهیمی نظیر عقلانیت، ایدئولوژی، آزادی و هویت مفاهیم همبسته با کار روشنفکری محسوب می‌شوند، آنچه در تحلیل نهایی از مواضع روشنفکران این دوره به آن می‌توان رسید این است که عقلانیت و عقل‌گرایی در میان این افراد نقش کم‌رنگی داشته است، اما ایدئولوژی در میان روشنفکران ایرانی بیشتر مورد نظر بوده تا اصلاحات شالوده‌ای در ساختار نظام سیاسی؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت حجابی ایدئولوژیک بر اندیشه و مواضع این روشنفکران سایه انداخته بود. آزادی و هویت نزد روشنفکران مورد توافق بود، اما روشنفکران لیبرال-ملی‌گرا بیشتر به آن توجه داشتند. هریک از این نحله‌های روشنفکری یک دال مرکزی داشتند. دال مرکزی گفتمان مذهبی «اسلام»، دال مرکزی گفتمان لیبرال-ملی‌گرا «هویت و آزادی» و دال مرکزی گفتمان چپ «مارکسیسم و سوسیالیسم» بود. روشنفکران مذهبی با لحاظ کردن مبانی عملی اسلام می‌کوشیدند با بهره‌گیری از اصول اسلامی در مقابله با بحران‌های موجود در جامعه نقش‌آفرینی کنند. روشنفکران لیبرال-ملی‌گرا هم‌زمان که آزادی را از بعد منفی آن یعنی از راه مبارزه با استبداد دنبال می‌کردند، بر هویت نیز تأکید داشتند. برای اینان راه‌هایی جامعه را باید در بازگشت به هویت اصیل جست. راه پیشرفت، به عبارت دیگر، همان احیای نوعی هویت و معنویت بود، اما طرح بحث عرفان مانند گفتمان مذهبی لزوماً از جنبهٔ اعتقادی نبود، بلکه بیشتر ابزاری برای رسیدن به هدفی خاص بود. مذهب اساساً همان عملکرد کاتالیزور را برای ایجاد تغییر در جامعه برعهده داشت. روشنفکران چپ با آنکه دارای پشتوانه‌ای طولانی در مبارزه بودند، در توسل به روش‌های رادیکال هم‌نظر نبودند. ولی تعلق به مبانی مارکسیستی و عمل در چارچوب حزبی برای نقش‌آفرینی در جامعه، مورد نظر همهٔ این دسته‌ها بود.

شاید بتوان گفت تمامی نحله‌های روشنفکری در ایران در پی مسئولیت‌پذیری و احساس تعهدی که در جامعه داشتند، به ایفای نقش روشنفکری می‌پرداختند، اما به‌نظر می‌رسد فقدان نقشهٔ راه روشن، فقدان اطلاع دقیق از مواضع واقعی گروه‌های اپوزیسیونی دیگر و کافی نبودن عنصر عقلانیت و نداشتن آینده‌نگری درست و سنجیده مانع از ایفای یک نقش تاریخی کارآمد و مؤثر از سوی آنان شد. روشنفکر همان‌گونه که آنا تول فرانس اظهار می‌کرد، فردی است که در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت می‌کند و از خود واکنش نشان می‌دهد (سعید، ۱۳۹۷: ۱۸). اگرچه به‌نظر می‌رسد در ایران نیز گروه‌های روشنفکری، که عمدتاً منشأ اجتماعی‌شان طبقهٔ متوسط بود، همین هدف را دنبال می‌کردند، ظاهراً عوامل اشاره‌شده و به‌ویژه نبود نقشهٔ راه و کافی نبودن عنصر عقلانیت، مانع از ایفای درست و کارآمد این نقش در کنشگری‌های روشنفکری در کشور در دورهٔ زمانی مورد نظر شد. علاوه‌براین مشکل دیگری نیز در شرایط تاریخی خاص کشور، بر سر راه هدف تحول‌خواهی روشنفکران وجود داشت و آن قدرت و نیروی سنت و سنت‌گرایی در جامعه و مقاومت جدی بخش‌های قابل توجهی از جمعیت در برابر مدرنیته و هرگونه نوسازی و نوخواهی در ساختار نظام اجتماعی بود. دلبستگی اکثر روشنفکران به مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون، آن‌ها را هدف تیغ تیز برخورد میان دو لبهٔ قیچی یعنی قدرت حاکم و حاملان سنت قرار داده بود. این موقعیت خاص، علاوه بر آنکه مانع شکل‌گیری یک پایگاه اجتماعی مستحکم و مورد قبول برای روشنفکران در میان توده‌های مردم شد، عملاً بهره‌وری تاریخی کنشگری‌هایشان را نیز به‌شدت کاهش داد.

**مأخذ مقاله:** مستخرج از رسالهٔ دکتری نویسنده اول با عنوان «نقش روشنفکران در تحولات اجتماعی ایران بین سال‌های ۱۳۴۲

تا ۱۳۵۷» دانشگاه پیام نور. در این مقاله هیچ تعارض منافی وجود ندارد.

## منابع

- آبراهامیان، ایرواند (۱۳۸۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، احمد شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشرنی.
- اسدی، علی و تهرانیان، مجید (۱۳۹۸)، *صدایی که شنیده نشد*، تهران: نشرنی.
- بازرگان، مهدی (بی‌تا)، *مجموعه آثار ۲*، بی‌جا.
- بحرانی، محمدحسین (۱۳۸۹)، *طبقه متوسط*، تهران: آگاه.
- برزین، سعید (۱۳۷۴)، *زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان*، تهران: مرکز.
- برگر، پیتر ال و لوکمان، توماس (۱۳۹۴)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز محمدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۰)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- بروجدی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- بشیری، حسین (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، تهران: نشرنی.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۳)، *تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ثالث.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱)، *موج چهارم*، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نشرنی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دیباچ، موسی (۱۳۸۶)، *آرا و عقاید سید احمد فرید (مفردات فردیدی)*، تهران: علم.
- ذکایی، محمدسعید (۱۳۸۱)، *نظریه و روش در تحقیقات کیفی*، *فصلنامه علوم اجتماعی*، ۹ (۱۷): ۴۱-۶۹.
- <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17351162.1381.9.17.2.0>
- ریتزر، جورج (۱۳۹۶)، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: نشرنی.
- زاهدی، محمدجواد و حیدرپور، محمد (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی انزوای روشنفکران*، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، ۹ (۲ و ۱): ۱۲۷-۱۴۱.
- سعید، ادوارد (۱۳۹۷)، *نقش روشنفکر*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشرنی.
- شریعتی، علی (بی‌تا-الف)، *بازگشت به خویشتن*، بی‌جا.
- شریعتی، علی (بی‌تا-ب)، *انسان و اسلام*، بی‌جا.
- شریعتی، علی (بی‌تا-ج)، *جهان‌بینی*، بی‌جا.
- شعاعیان، مصطفی (۱۳۵۲)، *انقلاب*، بی‌جا.
- صدری، احمد (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس وبر*، ترجمه حسن آبنیکی، تهران: کویر.
- طبری، احسان (۱۳۵۶)، *پیش‌گفتار تاریخ نوین ایران از ابوانف*، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، بی‌جا.
- غفاری، غلامرضا و ابراهیمی لویه، عادل (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی*، تهران: آگرا و لویه.
- فلیک، اووه (۱۳۸۸)، *روش تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشرنی.
- کسلر، دیرک (۱۳۹۴)، *نظریه‌های روز جامعه‌شناسی*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: آگه.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی کانت*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- معین، محمد (۱۳۸۱)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵الف)، *انسان و ایمان در مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، بی‌جا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ب)، *جامعه و تاریخ در مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، بی‌جا.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۸)، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: ثالث.
- نراقی، احسان (۱۳۵۴)، *غربت غرب*، تهران: امیرکبیر.



- نوربخش، یونس و رسول‌زاده، میکائیل (۱۴۰۱)، ایستارهای گفتمان‌های روشنفکری دینی ایران معاصر در سلامت اجتماعی افراد جامعه، *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ۱۱ (۲): ۵۲۱-۵۴۰. <https://doi.org/10.22059/jisr.2022.319649.1187>
- وحدت، فرزین (۱۳۸۵)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۶)، *خاطرات سیاسی خلیل ملکی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۷)، *ایرانیان*. تهران: مرکز.
- Abrahamian, I. (2008). *Iran between two revolutions*. Translated by: K. Firouzmand, A. Shamsavari, & M. Modir Shanechi. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Asadi, A., & Tehranian, M. (2019). *The voice that was not heard*. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Bahrani, M. H. (2010). *Middle class*. Tehran: Agah Publications. (In Persian)
- Barzin, S. (1995). *Political biography of Mehdi Bazargan*. Tehran: Markaz Publishing. (In Persian)
- Bashirieh, H. (2009). *Political sociology: The role of social forces in political life*. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Bazargan, Mehdi, collection of works 2, timeless, misplaced. (In Persian)
- Berger, P. L., & Lukman, T. (2015). *The social construction of reality*. Translated by: F. Mohammadi. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Berlin, I. (2001). *Four essay on Freedom*. Translated by: M. A. Movahed. Tehran: Kharazmi. (In Persian)
- Boroujerdi, M. (1998). *Iranian intellectuals and west*. Translated by: J. Shirazi. Tehran: Farzan Rooz Publications. (In Persian)
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Translated by: R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2014). *Distinction: Social critique of taste judgments*. Translated by: H. Chavoshian, Tehran: Saless. (In Persian)
- Creswel, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and research design*. Thousans Oaks, CA: Sage.
- Dibaj, M. (2006). *Seyyed Ahmad Fardid's opinions (Mofardat Fardidi)*. Tehran: Alam Publication.
- Ghafari, G., & Ebrahimi Loya, A. (2016). *Sociology of social changes*. Tehran: Agra and Loya Publications. (In Persian)
- Gouldner, A. W. (1979). *The future of intellectuals and the rise of the new class*. New York: Seabury Press.
- Gramsci, A. (1992). *Selections from the prison notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Homayoun Katozian, M. A. (2007). *Khalil Maleki's political memoirs*. Tehran: Enteshar Co. (In Persian)
- Homayoun Katozian, M. A. (2018). *Iranians*. Tehran: Markaz Publishing. (In Persian)
- Jahanbegloo, R. (2002). *The fourth wave*. Translated by: M. Goodarzi. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Kessler, D. (2015). *Theories of sociology*. Translated by: K. Rasekh. Tehran: Agha. (In Persian)
- Khomeini, R. (2015). *Velayat-e Faqih*. Tehran: Imam Khomeini Publishing House. (In Persian)
- Milner, A., & Browit, J. (2003). *Contemporary cultural theory*. London: UCL Press.
- Mirsapasi, A. (2019). *A reflection on Iranian modernity*. Translated by: J. Tavaklian. Tehran: Saless. (In Persian)
- Moein, M. (2002). *MoEIn Persian dictionary*. Tehran: Amirkabir Publications. (In Persian)
- Motahari, M. (2006a). *Man and faith; an introduction to the Islamic worldview*. (In Persian)
- Motahari, M. (2006b). *Society and history; an introduction to the Islamic worldview*. (In Persian)
- Naraghi, E. (1975). *Ghorbart Gharb*, Tehran: Amirkabir Publications. (In Persian)
- Noorbakhsh, Y., & Rasolzadeh, M. (2022). The implications of religious intellectual discourses in contemporary Iran in the social health of people in society. *Social Studies and Research in Iran*, 11(2), 521-540. <https://doi.org/10.22059/jisr.2022.319649.1187> (In Persian)
- Ritzer, G. (2017). *Sociological theory*. Translated by: H. Naebi. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Sadri, A. (2011). *Sociology of Max Weber Intellectuals*. Translated by H. Abniki. Tehran: Kavir Publications. (In Persian)
- Saeed, E. (2018). *The role of the intellectual*. Translated by: H. Azodanloo. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)

- Shariati, A. (No date a). *Return to oneself*. (In Persian)
- Shariati, A. (No date b), *Human and Islam*. (In Persian)
- Shariati, A. (No date c). *Ideology*. (In Persian)
- Shoaiian, M. (1973). *Revolution*. (In Persian)
- Tabari, E. (1977). *Preface to the modern history of Iran by Ivanov*. Translated by H. Tizabi & H. Ghaempanah. (In Persian)
- Vahdat, F. (2006). *Iran's intellectual confrontation with modernity*. Translated by: M. Haghightkhah. Tehran: Phoenix Publications. (In Persian)
- Zahedi, M. J., & Haidarpour, M. (2008). Sociology of intellectuals isolation. *Iranian Journal of Sociology*, 9(1-2), 127-141. (In Persian)
- Zokai, M. S. (2012). Theory and method in qualitative research. *Social Sciences Quarterly*, 9(17), 41-46. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17351162.1381.9.17.2.0> (In Persian)